

## «Kreative Passivität»

Ein paar Gedanken zu Ingolf Dalferths Revision der theologischen Anthropologie

Andrea Anker

«Der Mensch heisst Mensch», singt Herbert Grönemeyer, «weil er vergisst, weil er verdrängt, weil er schwärmt und glaubt, sich anlehnt und vertraut».<sup>1</sup> Damit soll der Mensch nicht definiert werden. Denn Mensch heisst der Mensch auch gerade deshalb, weil er sich nicht festlegen lässt, weil er offen ist für Neues. Entsprechend variiert Grönemeyer den Refrain jedes Mal. «Der Mensch heisst Mensch», lautet die Aufzählung an anderer Stelle, «weil er irrt und weil er kämpft, weil er hofft und liebt, weil er mitfühlt und vergibt». Cantus firmus des Liedes ist die spannungsvolle Dynamik zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Erinnern und Vergessen, zwischen Hoffen und Bangen, zwischen Klage und Einverständnis – auch mit dem Unverstandenen («Und es ist ok ...»). Zwischen den Strophen schreien Möwen. Man steht am «Strand des Lebens» und wehmütig ergeben denkt man: «Nach der Ebbe kommt die Flut...». Ziehen-Lassen und Gezogen-Sein, Trauer über den Verlust eines geliebten Menschen und Zustimmung zum Lauf der Dinge stehen nebeneinander und immer wieder wird die tiefe Resignation überspült von einer leidenschaftlichen Lebensbejahung, einer versöhnten Unbeschwertheit. So fühlt es sich an, *Mensch* zu sein. Mit dieser manches im Vagen lassenden poetischen Annäherung hat Grönemeyer das Menschsein präziser erfasst als viele der mehr oder weniger «exakten» wissenschaftlichen Bestimmungen des Menschen, denen die Sprache fehlt für die dem Menschen eigene spannungs-volle Lebendigkeit.

Die theologische Anthropologie beansprucht nicht, eine weitere, mit diesen Bestimmungen konkurrierende Beschreibung der menschlichen Existenz vorzulegen. Die Rede vom Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes ist nicht das Ergebnis einer Selbstanalyse, sei sie noch so gewissenhaft. Auch die schärfste Beobachtung der Mitmenschen bringt einen nicht zur Einsicht, dass es sich dabei um lauter gerechtfertigte Sünder handelt. Die theologische Anthropologie gewinnt ihre Erkenntnis nicht aus der

<sup>1</sup> H. Grönemeyer, *Mensch* (Single), Groenland (EMI) 2002.

Empirie, sondern aus der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Nur im Licht des Evangeliums, im Vertrauen auf Gottes heilvolle Bezogenheit auf den Menschen lässt sich sagen: Der Mensch ist mit all seinen Ambivalenzen von Gott gnädig angenommen und dazu bestimmt, sein Leben Gott entsprechend zu gestalten. Sein Leben hat einen *Sinn*, es ist trotz seiner undurchschaubaren Fragmentarität ein *ganzes*.<sup>2</sup> Nur im Licht des Evangeliums lässt sich unterscheiden zwischen der oft konfusen *Wirklichkeit* des Menschen und seiner *Wahrheit*<sup>3</sup>, zwischen dem, was bleibt, und dem, was vergeht. Damit diese heilvolle und durchaus praktische Unterscheidung aber nicht wie ein Heissluftballon beziehungslos über der Lebenswelt schwebt, muss die theologische Anthropologie einsichtig machen, inwiefern die Rede vom Menschen als Ebenbild Gottes und der Anspruch, gerechtfertigt zu sein, zu einem neuen Sich-(zurecht-)Finden in der spannungsvollen Wirklichkeit des Lebens führt, zur Orientierung zwischen Ebbe und Flut.

Die klassische theologische Anthropologie ist hinter diesem Anspruch der Orientierung oft zurück geblieben. Wie Ingolf Dalferth gezeigt hat<sup>4</sup>, hat sie in Aufnahme des «Hauptstrangs des antiken Denkens» die pathische Seite des Menschen, seine Leidenschaften, seine Emotionen, sein «Irren und Kämpfen», sein «Hoffen und Bangen» nicht zu würdigen, nur einzudämmen oder auszublenden verstanden. Der Geist steht im Kontrast zum Körper, die Vernunft im Widerspruch zur Sinnlichkeit: mit allen bekannten frauenfeindlichen und lebensfeindlichen Folgen. Auch der Wirklichkeitsverlust und der sich daraus ergebende Bedeutungsverlust der klassischen Auslegung der Gottebenbildlichkeit hängt damit zusammen, insofern diese in jenen Qualitäten des Menschen verortet wird, die ihn von anderen Lebewesen unterscheiden: «in seiner Vernunft, seinem aufrechten Gang, seiner Fürsorgepflicht gegenüber den übrigen Geschöpfen und seinem Herrschaftsauftrag über sie» (114). Spätestens seit der Darwinschen Wende ist aber klar: Die Unterschiede zu anderen Lebewesen sind nur gradueller Natur (114) und die «Überlegenheit» menschlicher Intelligenz beispielsweise kann nur noch sehr eingeschränkt und unter Vorbehalten behauptet werden.

<sup>2</sup> Vgl. I.U. Dalferth/E. Jüngel, Person und Gottebenbildlichkeit, in: F. Böckle u.a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 24 (Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden), Freiburg i. Br. 1981, 57–99, 60.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> I.U. Dalferth, Die Selbstverkleinerung des Menschen, in: ZThK 105 (2008), 94–123, 113–115. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Text.

Um orientierend zu sein, bedürfen die Konzepte der theologischen Anthropologie der Revision: einer Revision, die ihren *kritischen* Wirklichkeitsbezug entfaltet und Abstand nimmt vom zweifelhaften Versuch, die absolute Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit an den genetisch bedingten relativen Besonderheiten des Menschen gegenüber den Tieren festzumachen. Es ist ausserdem unabdingbar, diese Konzepte in sinnvoller Weise aufeinander zu beziehen, was angesichts des spannungsvollen Nebeneinanders nur schon der Gottebenbildlichkeitsvorstellungen von Gen 1,27 und 2 Kor 4,4 (ganz zu schweigen von den Schwierigkeiten, die daneben 1 Kor 11,7 bereitet) alles andere als eine einfache Aufgabe ist.

Im bereits zitierten, kürzlich in der *ZThK* publizierten Vortrag *Die Selbstverkleinerung des Menschen* entwickelt Dalferth in Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen, insbesondere neuro- und evolutionsbiologischen Menschenbildern eine Anthropologie der Gottebenbildlichkeit, die einige der genannten Postulate einzulösen vermag. Dalferths Revision erinnert an Luthers Auslegung von Gen 1,27 in seinem *Genesis-Kommentar von 1535-1545*. Aber noch konsequenter als Luther versteht Dalferth die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Interpretandum seiner Rechtfertigung durch Gott.

Dalferth betont, dass die Frage, worin die Gottebenbildlichkeit bestehe, «nur aus dem Vergleich mit Gott, nicht aus dem Vergleich mit anderen Geschöpfen zu beantworten [sei]» (114). Wie aber lässt sich der geforderte «Vergleich mit Gott» durchführen? Wissen wir denn, wer und wie Gott ist, *bevor* wir wissen, wer der Mensch ist? Dalferth vertritt wie Barth die Position, dass Gott nur dort erkannt werden kann, wo er sich selbst zu erkennen gibt: in Jesus Christus. Er ist das vollkommene Bild Gottes (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ), der uns, wie es in 2 Kor 4,4 heisst, die Herrlichkeit Gottes offenbart. *Inwiefern* uns Jesus Christus das Bild (der Herrlichkeit) Gottes nahe bringt, ist eine Frage, die Dalferth dann allerdings in Abweichung vom Kontext der «Doxologie» in den paulinischen Briefen wie auch im Unterschied zu Barth dezidiert *einseitig* auslegt: Jesus Christus – und alle anderen Menschen ebenso – sind Bild Gottes insofern sie von Gott «gebildet», d.h. von Gott zu etwas gemacht, nämlich gerecht gemacht und so reich beschenkt werden. Die Auszeichnung von Menschen zum Ebenbild Gottes «besteht allein in dem, was sie durch Gottes Zuwendung *werden*, was ihnen *widerfährt*, was ihnen von Gott her *zugute kommt*» (116). Nicht in der Aktivität, sondern in der Passivität des Menschen, und zwar in der Passivität verstanden

als Ort göttlicher Aktivität und Kreativität besteht nach Dalferth die Gottebenbildlichkeit des Menschen (119–122).

Eine grosse Stärke dieser Auslegung liegt darin, dass keine Vermischung der Perspektiven stattfindet: Dadurch wird einerseits die Theologie dazu befreit, die naturwissenschaftlichen Analysen des Menschen gründlich und ruhigen Blutes zur Kenntnis zu nehmen. Andererseits wird sie ermutigt, ihr Licht nicht verschämt in eine staubige Ecke zu stellen, sondern den aufs Ganze gehenden Anspruch der theologischen Bestimmung sorgfältig auszuleuchten.

Die rechtfertigungstheologisch motivierte Favorisierung der Passivität und deren Näherbestimmung als Ort von Gottes Mögkeitszuspiel hat aber auch problematische Aspekte. So kommt bei Dalferths Interpretation der Gottebenbildlichkeit die Passivität der *Passion*, d.h. des Leidens Christi (und der Christen) kaum in den Blick. Während für Paulus «die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi» (2 Kor 4,6) aufs Engste damit verbunden ist, auch das Sterben Jesu am eigenen Leibe mitzutragen (2 Kor 4,10), und die Hoffnung darauf, «nach dem Bilde [Jesu Christi] gestaltet zu werden» (Röm 8,29) und selbst teilzuhaben an seiner Herrlichkeit, begründet ist in der *Leidensgemeinschaft* (Röm 8,17), betont Dalferth, dass einem angesichts des auferweckten Gekreuzigten vor allem Eines aufgeht: die liebevolle Kreativität Gottes, seine «verlässliche Zuwendung» – nicht nur zu Jesus Christus, sondern auch zu allen anderen (116). Die Vorstellung, dass Gott, um Lebensmöglichkeiten zu eröffnen, auch Lebensmöglichkeiten beschneidet, dass das «immer neue Zuspiel von Möglichkeiten» auch seinen Preis haben könnte, dass gerade das Gott entsprechend gelebte Leben einem Hingabe, Opfer, Verlust und Verzicht «um des Evangeliums willen» zumutet, ist ein Aspekt, der in Dalferths Text ausgeblendet bleibt. Wer andere Texte von Dalferth kennt, weiss, dass die leidvollen Seiten menschlichen Lebens von ihm philosophisch wie theologisch intensiv bearbeitet wurden.<sup>5</sup> Dass sie im Kontext der christologisch geprägten Interpretation der Gottebenbildlichkeit wider Erwarten nicht zur Sprache kommen, hat also mit Verdrängung nichts zu tun, sondern ist Dalferths dezidiert theologisch ausgerichteter Soteriologie geschuldet. Deren entscheidende Pointe lautet kurz gefasst: Nicht der stellvertretend für uns leidende Jesus Christus, sondern der sich in seiner Auferweckung als liebender und neues Leben ermöglichenden

<sup>5</sup> Vgl. I.U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2007; ders., *Das Böse. Essay über die kulturelle Denkform des Unbegreiflichen*, Tübingen 2006; ders., *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig 2006.

der offenbarende Gott ist der Grund unserer Hoffnung.<sup>6</sup> Dass sich Dalferth mit dieser österlichen Ausrichtung seiner Theologie von Paulus und einem breiten Strang neutestamentlicher Theologie absetzt, ist ein m.E. sowohl in Dalferths eigenen Texten wie auch in ihrer Rezeption zu wenig beachteter Punkt, der an anderer Stelle ausführlicher diskutiert werden muss.

Eine offene Frage ist auch, ob Dalferths Auslegung der Gottebenbildlichkeit auch jenen Menschen plausibel gemacht werden kann, die mit «Passivität» überwiegend negative Assoziationen verbinden. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen an dem fest zu machen, was mir widerfährt bzw. zukommt, und nicht an dem, was ich selbst wähle, tue, leiste, kann etc. ist eines. Ein anderes ist es, den meine Aktivität erst ermöglichenden Grund, als «gnädige Zuwendung», als «Gabe» und «Begabung», als «Eröffnung kreativer Lebensmöglichkeiten» zu verstehen. Wer damit zurecht kommen muss, dass seiner eigenen Lebensgestaltung nicht nur Zuwendung, sondern auch Entzug, nicht nur Ermöglichung, sondern auch Verunmöglichung, nicht nur die Passivität des Beschenkt-, sondern auch die Passivität des Geschlagenwerdens zu Grunde liegt, wird vermutlich grosse Mühe haben mit der «kreativen Passivität» als Ort der Gottebenbildlichkeit.<sup>7</sup> Es ist zu vermuten, dass ein solcher Mensch entweder gerade die leidvollen Aspekte des Lebens zum Ort erklären wird, an dem die Gottebenbildlichkeit des Menschen offenbar wird (wie das in der Befreiungstheologie z.T. der Fall ist), oder aber die «kreative Passivität» nicht in erster Linie der menschlichen Aktivität (120), sondern der menschlichen Aktivität und Passivität gleichermassen gegenüber oder genauer: *unterstellen* wird.

Zu diskutieren ist ferner, ob die mit dem traditionellen *imago-Dei*-Gedanken der Alten Kirche verbundene Abwertung des Pathischen als Sitz der bösen Triebe durch die Dalferthsche Revision wirklich überwunden ist. Die durchaus aktiven, den Menschen zum Guten wie zum Schlechten antreibenden Leidenschaften spielen ja, wenn auch aus ganz anderen Gründen, weiterhin keine Rolle, und es besteht die Gefahr, dass mangels *reframing* die herkömmlich damit verbundenen Konnotationen bewusst und unbewusst weiter wirken. Es stellt

<sup>6</sup> Vgl. u.a. I.U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 124–139; ders., *Becoming Present*, 89f: «Jesus proclaimed God's presence with everyone, not his own special presence with God: He did not extol himself but God, and he argued from God's presence to the reality of his people, including himself, not the other way round» (Hervorhebung im Original).

<sup>7</sup> Nicht für jedermann gleichermassen nachvollziehbar ist wohl auch folgende Aussage (119): «Allerdings: Nicht die Knappheit, sondern die Fülle der uns zugespielten Möglichkeiten ist das Grundproblem.»

sich die Frage: Wie müsste eine Auslegung der Gottebenbildlichkeit konzipiert sein, die davon absieht, diese Bestimmung mit einer bestimmten Qualität des Menschen zu identifizieren, aber gleichwohl und zugleich zu einer Aufwertung des Pathischen beiträgt? Ist vielleicht Karl Barths Versuch, die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Koexistenz, dem Zusammensein und Zusammenwirken mit Gott und dem Mitmenschen zu verorten, ein Schritt in die richtige Richtung, zumal gerade die (Zwei)geschlechtlichkeit dabei eine entscheidende Rolle spielt?

Für Barth besteht der Sinn der Rede von der Gottebenbildlichkeit darin, den Menschen als dasjenige Geschöpf auszuzeichnen, in dessen Lebensform die göttliche Lebensform ihre «Wiederholung, ihr Abbild und Nachbild» findet.<sup>8</sup> Diese «Wiederholung» vollzieht sich auf zwei Ebenen: «Abbild und Nachbild» ist der Mensch «einmal darin, daß er *Gottes Gegenüber* ist, daß also das in Gott selbst stattfindende Sichbegegnen und Sichfinden in Gottes Beziehung zum Menschen abgebildet und nachgebildet wird. Und er ist es sodann darin, daß er *selbst das Gegenüber von seinesgleichen* ist und in seinesgleichen sein eigenes Gegenüber hat, daß also das in Gott selbst stattfindende Zusammensein und Zusammenwirken in der Beziehung von Mensch zu Mensch zur Wiederholung kommt.»<sup>9</sup> Diese Beziehung wird von Barth in der Auslegung von Gen 1,27 näher bestimmt als Beziehung von *Mann und Frau*. Das «[Gottes] Lebensform abbildende und nachbildende Wesen ist der Mensch nicht in etwas, was ihn vom Tier unterscheidet, sondern in etwas, was er formal mit dem Tier gemeinsam hat».<sup>10</sup> Was den Menschen vom Tier unterscheidet ist dies, «daß eben die *geschlechtliche* Differenzierung die *einzigste* ist, in welcher der Mensch geschaffen ist, daß eine Erschaffung und Existenz des Menschen in Gruppen und Arten, in Rassen, Völkern und dergl. nicht in Frage kommt».<sup>11</sup> Die einzige «reale», und d.h. die einzige gottgewollte, in Gottes Wirklichkeit verankerte Differenzierung und Pluralität des Menschen ist die von Mann und Frau. Dieser Pluralität hat Gott die besondere Würde zukommen lassen, geschöpfliches Ebenbild der trinitarischen, beziehungsreichen Lebensform Gottes zu sein.<sup>12</sup> Sie ist es nicht per se, sie ist es deshalb auch nicht bei den Tieren, sie ist es nur bei den Menschen, von Gott dazu bestimmt, das eigentliche «Humanum» zu sein. Wie

<sup>8</sup> KD III/1, 207.

<sup>9</sup> Ebd. (Hervorhebungen im Original gesperrt gedruckt).

<sup>10</sup> Ebd., 208.

<sup>11</sup> Ebd. (Hervorhebungen im Original gesperrt gedruckt).

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 209.

Dalferth betont Barth, dass die Gottebenbildlichkeit «keine Qualität des Menschen» sei<sup>13</sup>, «keine menschliche Eigenschaft»<sup>14</sup>, sondern der «gnädige Sinn unserer Existenz», der auch dann nicht verloren geht, wenn wir ihm widersprechen, ihn durch unsere Lebensführung Lügen strafen. Nicht erst in der besonders gelungenen, besonders kultivierten und inspirierten Gemeinschaft von Ich und Du, von Mann und Frau bildet der Mensch Gottes Lebensform ab. Nicht erst wo die Gnade die Natur perfektioniert, der Geist den Körper ziel- und stilsicher manövriert, kann man mit Fug und Recht von der Gottebenbildlichkeit des Menschen reden. Barths These von der zweigeschlechtlichen Beziehung als Ort der Ebenbildlichkeit besagt in entschiedener Abkehr von der herkömmlichen Auslegung, dass der Mensch seiner Bestimmung auch und gerade dort entspricht, wo er nicht vollständig Herr ist über sich selbst, wo er sich seine Bedürftigkeit, seine Sehnsucht, ja seine Begierde eingesteht und in und aus der Zuwendung *zum* anderen *mit* dem anderen bzw. der anderen lebt. Nicht die *ratio*, nicht der aufrechte Gang oder die Fähigkeit, über andere zu herrschen, widerspiegeln seine besondere Stellung, sondern ausgerechnet seine ihn mit den Tieren verbindende Geschlechtlichkeit, seine Bedürftigkeit, sein Auf-den-anderen-Bezogensein.<sup>15</sup>

Mit dieser sich eng an Gen 1,27 anschliessenden Auslegung gelingt es Barth zwar, die Geschichte der Leib- und Pathosfeindlichkeit auf provokative und produktive Weise zu unterbrechen und eine Interpretation der Gottebenbildlichkeit vorzulegen, die die pathische Seite des Menschen angemessen miteinbezieht. Allerdings stehen Barths Überlegungen weitgehend unverbunden neben seiner fundamentalen Überzeugung, dass einzig in Jesus Christus offenbar ist, was es *wirklich* heisst, Mensch zu sein<sup>16</sup>, und der Bezug zu 2 Kor 4,4 fehlt völlig. Die Prädominanz der «christologischen» Anthropologie im Gesamtwerk drängt die Auslegung der Gottebenbildlichkeit in KD III/1 und KD III/2 ins Abseits. Denn die christologische Konturierung bestätigt zwar, dass Gottebenbildlichkeit heisst: Sein-in-Beziehung. Aber eine besondere Würdigung der Mann-Frau-Beziehung, der zweigeschlechtlichen Existenz des Menschen, lässt sich daraus nicht ableiten, ist von dorthier sogar in Frage zu

<sup>13</sup> Ebd., 206.

<sup>14</sup> KD III/2, 385.

<sup>15</sup> Vgl. KD III/1, 208.

<sup>16</sup> Vgl. K. Barth, Die Wirklichkeit des neuen Menschen (Theologische Studien 27), Zollikon/Zürich 1950, 13, 17 und passim; KD IV/1, 98ff, 385, 391 und passim.

stellen.<sup>17</sup> Problematisch ist auch, dass die Gottebenbildlichkeit in Barths Schöpfungslehre ohne die theologische Anthropologie auszeichnende Unterscheidung zwischen dem, was ist und dem, was wird, auskommen muss, was natürlich wiederum damit zu tun hat, dass Barth hier nicht «paulinisch» denkt (vgl. Röm 8,17.29; 1 Kor 13,12; 1 Kor 15; 2 Kor 4,4; 2 Kor 4,16–5,10; vgl. 1 Joh 3,2).

Dalferth versteht auch die *schöpfungstheologischen* Bestimmungen *eschatologisch*: «Geschöpfsein [und auch: Ebenbild-Gottes-sein] ist nichts, für oder gegen das man sich entscheiden könnte, sondern das, ohne das man sich weder für noch gegen etwas entscheiden kann. Geschöpf ist man nur, weil man es *wird*, und was man wird, zeigt sich nicht an der Herkunft, die man hat, sondern in der Zukunft, die man wird. So verstanden kann auch im evolutionären Paradigma die Pointe des christlichen Menschenverständnisses ohne falsche Anpassung oder Apologetik vergangener Ausdrucksformen theologisch zur Geltung gebracht werden» (118). «Werden» ist hier im zweiten Satz primär Passiv-Form, bekommt dann aber auch einen futurischen Sinn: Was es heisst, Mensch zu sein, steht noch nicht fest, sondern kommt auf uns zu, wird sich in der (von Gott geschenkten) Zukunft zeigen.

Mit dieser Interpretation knüpft Dalferth an Luther an, der in seiner Auslegung von Gen 1,27 in der Genesisvorlesung von 1535–1545 die Gottebenbildlichkeit ebenfalls zu einem eschatologischen Thema macht. Dazu zwingen Luther nicht nur die Folgen des Sündenfalls: der Verlust des Bildes und die postlapsarische Unfähigkeit, dieses Bild überhaupt zu fassen<sup>18</sup>, sondern die der Ebenbildlichkeit ureigenste Dynamik. Nach Luther unterschied sich das irdische Leben von Adam und Eva im Paradies nicht wesentlich von demjenigen der Tiere: Essen und Trinken, Schlafen und Kinderzeugen: damit hatte es sich – und all dies friedlich, ohne «sündliche Lust» und

<sup>17</sup> Man denke an Gal 3,27f. Zur Frage, ob Barths Schöpfungslehre eine Abwertung zölibatärer, homosexueller oder sich jeder Schematisierung entziehender Lebensformen impliziere, vgl. M.L. Frettlöh, Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2006, 161; R. Heß, «Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.» Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz, in: R. Heß/M. Leiner (Hg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße – J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, 291–323, 298. Für einen Überblick über die «genderperspektivierte Barth-Rezeption» vgl. dies., Die «A and B» discussion – und darüber hinaus! Grundlinien genderperspektivierter Barth-Rezeption/en, in: M. Leiner/M. Trowitzsch (Hg.), Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, Göttingen 2008, 348–366, bes. 356–358 und die Schlussbemerkungen.

<sup>18</sup> WA 42, 46,4f.28f, 47,31–33.



Todesfurcht.<sup>19</sup> Doch indem Gott den Menschen im Unterschied zu den Tieren zu seinem Ebenbild bestimmte, versah er dessen irdisch-menschliches Leben mit einer zusätzlichen Perspektive, einer völlig neuen Dimension: mit der Aussicht auf ein «zweites», ein «geistliches» Leben – nach dem Tod – bei Gott.<sup>20</sup> Diese hoffnungsvolle Aussicht, die sich Gott allein verdankt<sup>21</sup>, bzw. dem Verdienst Christi<sup>22</sup>, und nicht etwa den Kräften der Seele (Gedächtnis, Wille und Verstand), macht den Menschen zum Ebenbild Gottes. Im Leben Adams, so Luther, zeigte sich die *imago* im Glauben an Gottes Güte, in der Furchtlosigkeit und daran, dass er sich an Gottes Gnade genügen liess.<sup>23</sup>

Für Dalferth wie für Luther ist die Gottebenbildlichkeit nicht etwas, das der Mensch *hat*, sondern etwas, das ihm *zukommt*. Aber im Unterschied zu Luther versteht Dalferth die Zukünftigkeit der Gottebenbildlichkeit im Sinne Ihrer *Abkünftigkeit* von Gott (ohne dass ganz klar wird, was das für die Zukunft im temporalen Sinn bedeutet), während Luther stärker *heilsgeschichtlich* denkt. Für ihn muss zwischen dem verheissungsvollen Anfang und der «Erfüllung» der Gottebenbildlichkeit unterschieden werden: Zwar beginnt in diesem Leben die *reparatio imaginis* – nämlich *per Evangelium* und einem diesem entsprechenden neuen Leben im Glauben –, aber vollendet wird sie nicht in diesem Leben, sondern erst im Reich Gottes.<sup>24</sup> Im Zuge der dort stattfindenden Reparatur von Wille, Verstand und Gedächtnis werden diese auch gleich perfektioniert. Und die anderen Kreaturen werden sich dem Menschen – endlich – unterwerfen und gehorsamer sein als im Paradies!<sup>25</sup> Auch wenn sich Luther vehement gegen die Lokalisierung der Gottebenbildlichkeit in den höheren Seelenpotenzen verwahrt, fällt es ihm doch offensichtlich schwer, sich ganz davon zu lösen.

Dalferth ist konsequenter: Die Gottebenbildlichkeit wird mit gar keinen menschlichen Aktionen und Potenzen und deren Vervollkommnung in Verbindung gebracht, sondern allein mit der göttlichen Zuwendung, so dass auch nicht von einer «Erfüllung» der Gottebenbildlichkeit die Rede sein kann. Die entscheidende Differenz auf anthropologischer Ebene ist dann nicht die zwischen dem gottebenbildlichen und dem (noch) nicht gottebenbildlichen,

<sup>19</sup> WA 42, 42,5–43,6.

<sup>20</sup> WA 42, 42,21–25, 42,36–43,8.

<sup>21</sup> WA 42, 46,11–13: «Ergo est imago Dei longe aliud, nempe opus Dei singulare.»

<sup>22</sup> WA 42, 42,32–35.

<sup>23</sup> WA 42, 47,8–12.

<sup>24</sup> WA 42, 48,27–29.

<sup>25</sup> WA 42,48,29–31.

sondern die zwischen dem sich daran orientierenden und dem sich nicht daran orientierenden Menschen (118).<sup>26</sup> Von *beiden* gilt: Sie sind Ebenbild Gottes, denn «[die Gottebenbildlichkeit] besteht [...] in dem, was Menschen passiv zu dem macht, zu dem sie sich durch all ihre Aktivitäten selbst nicht machen, was sie aber auch durch nichts verhindern können: dass Gott sie so zum Ort seiner kreativen Aktivität macht, dass sie sich dazu nicht nur verhalten können, sondern durch ihr tatsächliches Leben faktisch immer so verhalten, dass sie diese Gegenwart *für andere* verdunkeln oder erhellen» (122). Während im ersten Teil dieser Aussage nochmals wiederholt wird, dass die Gottebenbildlichkeit als das passive Pendant zur kreativen Aktivität Gottes zu verstehen ist, tritt im zweiten Teil ein neuer Gedanke hinzu: Der Mensch kann nicht anders als sich zu dem, wozu Gott ihn gemacht hat, zu verhalten, indem er entweder ja oder nein sagt dazu. Und dies – das ist nun die entscheidende Pointe dieses Gedankens – betrifft unweigerlich seine Beziehung zu den *anderen*, wie auch deren Beziehung zu *Gott* (nicht aber Gottes Beziehung zum einen wie zu den anderen). Anstatt diesen Gedanken weiter auszuführen, fährt Dalferth fort: «[Menschen] *werden* zum Bild Gottes, indem sie anderen Menschen dadurch, wie sie leben, Gottes Gegenwart verstellen, verdunkeln und verbauen oder indem sie für diese zu einem Ort werden, an dem ihnen diese Gegenwart erschlossen, verdeutlicht und zugänglich wird» (122). Heisst das: Ganz gleichgültig, ob man nun anderen Gottes Gegenwart verstellt oder erhellt, in beiden Fällen ist der Mensch «Ort» der «kreativen Gegenwart Gottes»? Und Gott wäre also auch dort kreativ am Werk, wo (oder gar «indem») Menschen dieser Kreativität entgegenwirken, wo Menschen andere missachten, behindern, quälen?

Dass nicht klar wird, wie diese absurde Konsequenz ausgeschlossen werden kann, scheint mir symptomatisch zu sein für die grundlegende Aporie, in die Dalferths Revision der Gottebenbildlichkeit hineinführt. Die berechtigte Intention, die Gottebenbildlichkeit nicht mehr länger an bestimmten (z.T. nur vermeintlich) typisch menschlichen Eigenschaften oder Fertigkeiten festzumachen, geht einher mit dem Verzicht, überhaupt irgendetwas (Spezifisches) am Menschen zum Zeichen oder «Ausdruck» seiner Gottebenbildlichkeit zu erklären. Es kann dann aber auch nicht unterschieden werden zwischen einem gottebenbildlichen und einem Gott-nicht-entsprechenden Lebensvollzug, weil die Zuschreibung der Gottebenbildlichkeit ausserhalb der Unterscheidung zwischen einem Gottes Liebe entsprechenden und einem ihr nicht entspre-

<sup>26</sup> Wobei diese Orientierung nach Dalferth bewusst oder unbewusst sein kann (118).

chenden Umgang mit anderen zu stehen kommt. Damit verliert das Konzept der Gottebenbildlichkeit aber seine Relevanz für den Orientierungsauftrag der theologischen Anthropologie, die vom Menschen immer ein Doppeltes auszusagen hat (s.o.).

Am Ende seines Textes deutet Dalferth selbst einen alternativen Denk-Weg an: Seine Überlegungen zum Ebenbild Gottes als etwas, was Menschen *für andere werden*, weisen durchaus in Richtung einer neuen *inhaltlichen* Füllung des Gottebenbildlichkeitskonzepts. Wenn gilt: «*Wer wir sind*, entscheidet sich nicht bei uns, sondern an dem, was wir *für andere werden* – für andere Menschen, für andere Geschöpfe und für Gott (122)», wäre es doch eigentlich nahe liegend, die Gottebenbildlichkeit nicht nur als «Paraphrase» des inhaltlich (noch) nicht bestimmten Werdens ins Spiel zu bringen, sondern auch, wenn es um die Frage geht, *was* wir denn für andere werden (sollen). Die Stossrichtung einer solchen Neukonzipierung (die eigentlich ja uralt ist, und «neu» nur in Abgrenzung vom «klassischen» Verständnis der Gottebenbildlichkeit) wäre: Weder *ist* der Mensch Bild Gottes dank seines Intellekts, seines aufrechten Gangs, seiner Dominanz über die Tiere etc., noch wird er es unweigerlich, «indem er lebt wie er lebt» (egal ob er andere behindert oder fördert). Vielmehr *wird* der Mensch je und je neu (und ohne dass er darüber verfügen oder mit Sicherheit davon ausgehen könnte) zum Ebenbild Gottes, indem er – in der Nachfolge Christi und im Sinne etwa von Lk 10,25ff oder Joh 13,12-17 – das Evangelium von Gottes heilvoller Gegenwart in Wort und Tat verkündet. Anderen Menschen Lebensmöglichkeiten zu verbauen, ihnen Leid zuzufügen, nachhaltig zu schaden, etc. steht einem Leben als Ebenbild Gottes entgegen und erschwert anderen den Zugang zu ihrer eigenen Gottebenbildlichkeit, ohne dass damit schon entschieden wäre, was im Einzelfall schädliches Verhalten ist und was nicht.

Dieser Ansatz ist m.E. auch deshalb vielversprechend, weil er der Eigendynamik der Bildmetapher nicht zuwiderläuft. Dies ist ein weiterer Punkt, den ich bei Dalferths «Revision» bzw. «Revolution» als problematisch empfinde: dass zwar das ganze Gebäude der herkömmlichen Gottebenbildlichkeitsvorstellungen gesprengt wird, aber ausgerechnet das Schild am Eingang stehen bleibt. Wäre es nicht angebracht – wenn schon, denn schon – auf die Rede von der Gottebenbildlichkeit ganz zu verzichten?

Abgeschlossen ist das Gespräch damit Gott sei Dank nicht, aber ich freue mich, dass ich es hier unterbrechen darf, damit es an anderer Stelle eine dialogischere Fortsetzung findet. Denn Mensch heisst der

Mensch ja auch, «weil er wärmt, wenn er erzählt» (Groenemeyer), weil er angewiesen ist auf den Austausch mit anderen (die beides können: zuhören und zureden) und auf das immer neue Zuspield von Möglichkeiten, die man sich selbst nicht erschaffen kann. Dafür und für vieles mehr bin ich Ingolf Dalferth von Herzen dankbar. Er legt sich selbst als «Möglichkeitswesen» (122) immer wieder mit beneidenswerter Ausdauer als «Ermöglichungswesen» aus und regt nur schon deshalb zur Revision der theologischen Anthropologie an.

— Andrea Anker ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie.